

# 일제하 ‘사상 논쟁’에 나타난 ‘종교’ 개념의 충돌\*

— 천도교와 좌익 언론 간의 논쟁을 중심으로 —

허수 | 한림대학교 한림과학원 HK교수

■ 논문분야 한국 근대사

■ 주제어 좌익 언론, 천도교 新派, 反종교운동, 新종교, 과학

■ 요약문

1930년대 초 식민지 조선에서 좌익 언론과 천도교 신파 간에 전개된 ‘사상 논쟁’은, 대외적으로 소련 및 일본의 반종교운동, 대내적으로는 사회운동의 주도권을 놓고 사회주의자와 천도교 신파가 갈등을 벌이던 상황을 배경으로 했다. 논쟁은 天道敎靑年黨 측의 朝鮮領導權 요구 주장에 좌익 언론이 반발하면서 본격화되어, 천도교의 교리, 역사, 조직 등 포괄적인 주제가 다루어졌다.

좌익 언론 측은 ‘과학성·계급성(당파성)’에 입각한 ‘反종교 개념’의 견지에서 천도교를 비판했고, 천도교 신파 측은 대표한 김형준(金亨俊)은 ‘신종교’와 ‘기성종교’를 구별하고, ‘역사성(종교진화론)’과 ‘현실성(식민권력과의 대립, 민중적 기반)’의 측면에서 ‘신종교’로서 천도교가 지닌 정당성을 옹호했다.

김형준의 ‘신종교’ 개념은 1910년대 후반 이돈화의 ‘신종교’ 개념에 젖줄을 대고 있었다. ‘종교와 과학’의 관계를 중심으로 ‘신종교’의 내용을 고찰하면, 김형준의 그것이 다소 방어적 차원에서 제기되었고 개념적 외연이 좁아지긴 했지만, 양자의 ‘신종교’ 개념은 ‘낭만주의적 종교 개념’으로 부를 만하다.

‘사상 논쟁’은 식민지기 종교 논의지형을 ‘종교-정치’ 구도 일변도에서 벗어나 ‘종교-

\* 접수(2009.12. 8), 심사 및 수정(2009.12.15), 게재확정일(2009.12.18)

이 글은 한림과학원 인문한국사업 <동아시아 기본 개념의 상호소통사업>에서 2009년 9월 25일 주최한 학술대회 <동아시아 개념 충돌의 현장>에서 발표한 것을 수정, 보완한 것이다.

과학'의 문제를 논의하는 계기를 마련했다. '사상 논쟁' 이전에는 천도교가 '과학'을 종교에 종속시키면서 敎政一致를 지향하며 행동반경을 사회운동 방면으로 확장해 나간 반면, '사상 논쟁'에서는 좌익 언론이 '과학'의 이름으로 사회운동의 영역에서 천도교를 배제하고자 했다. 그런데 근대 학문적 토대가 미비된 식민지 상황에서 '종교'를 둘러싼 지식·담론은 허약한 기반을 면하기 어려웠다.

## 1. 머리말

본 논문은 개념 연구의 방법적 모색 차원에서 시도된 것이다. 특정 '개념'이 가진 다양한 측면, 즉 복합적 의미, 현실적 맥락, 소통 가능성 등에 유의하면서, 그 개념을 매개로 발생한 충돌 현장에 주목하고, 상충하는 인식의 개념사적 맥락을 파악하며, 나아가 충돌 현장에 잠재된 소통 가능성을 현재적 관점에서 음미해 보고자 한다.

이러한 목적에서 1930년대 초 식민지 조선에서 일어난 '사상 논쟁'에 주목했다. '사상 논쟁'에서 '천도교의 종교적 성격'을 둘러싸고 좌익 언론과 천도교 신파(新派) 사이에 공방이 벌어졌다. 이 논쟁은 1932년 9월, 천도교 신파 측이 '조선 사회운동의 영도권(領導權)'을 요구한 데 대해, 좌익 언론이 이를 비판하면서 본격화되어 폭력사태로 치달았다. 논의의 범위도 1933년 말까지 사회운동의 영도권 논의뿐만 아니라, 종교성, 철학·세계관, 조직문제, 천도교의 운동적 전통 비판 등으로 확대되었다. 이 논쟁에서 사회운동의 주도권을 두고 서로 경쟁하던 천도교 신파와 사회주의 세력은 천도교의 사회적 역할에 대해 상반된 인식을 드러냈다.

이 논쟁은 기존 연구에 의해 논쟁의 배경과 경과, 제기된 논점 등이 어느 정도 밝혀졌다. 그러나 이런 성과에도 불구하고 지금까지는 '친일로 방향전환하던 천도교에 대해 좌파 진영이 반종교운동을 명분으로 제동을 건 것'으

로 파악하는 민족운동사적 입장이나,<sup>1)</sup> 천도교 측의 입장을 그들의 논리에 따라 옹호하면서 사회주의 측 주장을 비판하는, 호교론적(護敎論的) 입장<sup>2)</sup>에서 크게 벗어나지 못했다.

본 논문에서는 '사상 논쟁'이 여러 가지 논제를 다루었지만 그러한 논의가 궁극적으로는 '종교' 개념을 둘러싼 인식상의 충돌에서 비롯한다고 본다. 이런 관점에서 논쟁의 이론적·현실적 맥락을 살펴보고, 그 과정에서 추출된 개념을 좀 더 거시적 맥락에서 파악한 뒤, 최종적으로는 그러한 인식의 충돌에 잠재된 소통 가능성을 현재적 관점에서 타진해 보고자 한다.

## 2. '사상 논쟁'에서의 개념 충돌 양상

### 1) '사상 논쟁'의 배경과 전개 과정

'사상 논쟁'은 『신계단(新階段)』, 『비판(批判)』 등의 좌익 언론이 '反종교운동' 차원에서 천도교를 공격했고, 이에 대해 천도교 측이 방어논리를 펴면서 진행되었다. '사상 논쟁'의 배경으로는 첫째, 당시 국내 사회주의자에게 영향을 끼친 일본의 반종교운동을 들 수 있다. 일본의 상황을 소련의 반종교운동의 흐름과 관련시켜 파악하면 다음과 같다.

1917년 11월 러시아에서 레닌(V. I. Lenin)이 지휘하는 볼셰비키가 정권을 장악한 뒤, 반혁명의 가능성을 원천 봉쇄하기 위해 구(舊)체제를 지탱해 온 러시아정교(正敎)를 철저히 파괴하는 작업을 진행했다. 소비에트 정부는 넓은 교회령(敎會領)의 토지를 국유화하고, 1918년 7월에는 '교회를 국가로부터 분리한다'는 내용을 '러시아·소비에트 사회주의 공화국 헌법'에 명

1) 金正仁, 2002, 「日帝強占期 天道敎團의 民族運動 研究」, 서울대학교 박사학위논문.

2) 정혜정, 2002, 「日帝下 천도교 '수운이즘'과 사회주의의 사상논쟁」, 『東學研究』 11.

문화했다. 이후 교회자산의 국유화, 성직자 차별정책, 교육에 대한 교회 영향력 배제 등의 정책이 실시되면서 많은 성직자가 형벌을 받고 교회는 폐쇄되었다.

한편, 소비에트 정부는 이러한 법률과 강압책만으로는 한계를 느껴 민중을 교육하고 선전하여 무신론자를 확대하고자 했다. 1924년 8월에는 신문 『무신론자(無神論者)』의 동호회가 발족해서 이듬해 6월 '소비에트무신론자동맹'으로 개칭되었고, 이 조직은 1929년 6월에 다시 '전투적 무신론자동맹'으로 되어 1934년까지 '종교박멸5개년계획'을 추진하는 등 반종교운동에 앞장섰다.

일본에서는 1929년경 도쿄대 법문학부 출신의 공산당 간부였던 사노 마나부(佐野學)가 소비에트의 반종교운동을 소개하면서 종교와의 투쟁이 정치투쟁에도 필요하다는 점을 최초로 주장했다. 그러나 사노는 체포되어 옥중에서 전향을 선언하면서 운동 일선에서 물러났다. 또한 1920년대 후반 무렵부터 일본 사회주의운동에서는 레닌 저작 등 소비에트 마르크스주의 서적이 번역되면서 러시아어에 능한 청년 마르크시스트가 운동의 전면에 부상하여 운동 주도층의 세대교체가 일어나고 있었다.

그 결과 가와우치 다다히코(川内唯彦), 나가타 히로시(永田廣志), 아키자와 슈지(秋澤修二) 등이 중심이 되어 1931년 9월 '전투적 무신론자동맹'을 결성, 소비에트의 반종교운동처럼 종교박멸을 목표로 하는 운동을 전개했다. 이들은 천황제 타도를 내걸고 소비에트 정부의 교회 재산 집수를 선례로 삼아 신사(神社)와 사원 재산의 몰수를 표방하기도 했으나, 1934년 전투적 무신론자동맹의 중심인물이었던 가와우치가 체포되면서 사실상 조직은 소멸되었다.<sup>3)</sup>

이웃 일본의 반종교운동 동향은 식민지 사회주의자에게도 직접적인 영향을 끼쳤다. 이미 1928년 무렵부터 국내에서는 사노 마나부의 글을 원용한 중

3) 소련 및 일본의 반종교운동 동향에 관해서는 다음의 연구성과를 참조했다. 林淳, 2008, 『マルクス主義と宗教・文化論』, 磯前順一・ハリ・ハルトウニアン, 『マルクス主義といふ経験: 1930~40年代日本の歴史學』, 東京: 青木書店, 164~176쪽.

교비판의 글이 실리고 있었으며,<sup>4)</sup> 1931년 초에는 소련의 반종교운동을 상세하게 소개한 가와우치의 글도 번역·소개되었다.<sup>5)</sup>

둘째, 천도교와 사회주의자 간의 갈등이 심화되어 가던 현실 사회운동의 상황을 '사상 논쟁'의 현실적 배경으로 들 수 있다.

1920년대 전반기 부르주아 민족주의운동과 사회주의운동으로 분화되었던 국내 민족운동은, 1920년대 중반을 거치면서 민족단일당을 결성하는 움직임을 보이기 시작하여 1927년 2월, 사회주의 세력과 비타협적 민족주의 세력의 공동전선인 신간회(新幹會)를 결성하기에 이르렀다.<sup>6)</sup> 한편, 1925년부터 천도교 세력은 구파와 신파로 분화되어 민족운동을 둘러싸고 서로 긴장과 갈등을 노정하기 시작했다. 천도교 구파 계열이 신간회에 참여한 반면, 1926년부터 자치운동을 추진했다가 별다른 소득을 얻지 못한 천도교 신파 계열은 반신간회 입장을 공공연하게 표방하고 독자적인 정치세력화 노선을 견지해 나갔다.<sup>7)</sup>

사회주의 세력은 1925년 조선공산당 창당 무렵부터 농민층 지지기반의 확대에 노력하여 기존의 소작인조합을 농민조합으로 개편하고, 1927년 9월 농민총동맹을 창립하여 이것을 농민조합을 지도하는 전국적인 구심으로 삼았다.<sup>8)</sup> 이러한 동향은 기독교를 비롯한 민족주의 계열의 농민획득 노력을 부

4) 高峻, 1928, 「종교표상에 대한 맑스주의적 비판」, 『이론투쟁』 1-5 참조. 이 글에서는 마지막 부분에서 참고문헌 목록에 사노 마나부의 글(『맑스주의와 무신론』, 『종교론』)을 비롯하여 레닌의 글(『종교에 대하여』)과 마르크스의 글(『헤겔 법리철학비판서론』)도 제시되어 있다.

5) 玄人, 1931, 「종교비판과 반종교운동」, 『비판』 7(1-7) 참조. 1931년 6월에 발표된 다음 글도 사노의 글을 통해 레닌의 반종교운동 논리를 소개하고 있다. 陳榮喆, 1931, 「反宗教運動의 展望」, 『삼천리』 16, 12·16쪽 참조. '사상 논쟁'이 한창 중일 때에도 다음 글에서 사노의 글이 인용되고 있었다. 안병주, 1933, 「우리는 왜 종교를 반대하는가」, 『신계단』 1-5.

6) 한국역사연구회, 1992, 『한국역사』, 서울: 역사비평사, 311~314쪽.

7) 크레스티넨 가입 경위 및 자치운동 추진에 관한 상세한 내용은 김정인, 2002, 앞의 논문, 172~178쪽 참조.

8) 池秀傑, 1985, 「朝鮮農民社의 團體性格에 관한 研究」, 『歷史學報』 106, 184쪽.

추졌는데,<sup>9)</sup> 특히 농민층을 가장 큰 지지기반으로 삼고 있던 천도교 세력, 그 중에서도 신간회 등을 둘러싸고 사회주의 세력과 경쟁 관계에 있었던 신파 세력을 크게 자극했다.

천도교 신파의 전위 운동조직이었던 천도교청년당은 일부 사회주의 세력과의 연합체 성격을 가진 조선농민사를 조직하여 일반 농민대중을 견인했고, 비록 실패로 끝났지만 조선농민사를 國際赤色農民同盟(크레스틴테른 Krestintern)에 가입시키고자 노력하는 등의 활동을 통해 사회주의 세력의 압박에 대응해 나갔다. 그런데 1928년 이후 신간회·농민총동맹 등이 지방운동의 패권을 장악해 가자,<sup>10)</sup> 천도교청년당은 보다 더 고립적 경향을 보이게 된다. 즉, 천도교청년당은 조선농민사에서 사회주의자들을 배제하고 그 조직을 천도교청년당 산하의 부문운동 기관으로 만드는 등,<sup>11)</sup> 통일전선적인 횡적 연대보다는 조직의 중앙집중화라는 종적인 단결로 나아갔다.<sup>12)</sup>

이상에서 '사상 논쟁'의 배경으로 '반종교운동' 및 '사회운동상의 세력경쟁'이라는 대내외적 상황을 살펴보았다. 그러나 이러한 두 조건이 1930년대 초 천도교와 좌익 언론 간의 논쟁을 유발한 직접적인 요인이라고 말하기는 힘들다. 일본 등의 반종교운동에 영향을 받았다고 해서 좌익 언론이 반드시 천도교를 비판대상으로 삼을 이유는 없었다. 또한 사회운동 일선에서 사회주의 세력과 천도교 세력이 서로 경쟁 관계에 있었다고 하더라도 좌익 언론

9) 이에 관해서는 다음의 선행연구를 참조할 것. 한규무, 1997, 『일제하 한국기독교 농촌운동 1925~1937』, 서울: 한국기독교역사연구소; 장규식, 2001, 『일제하 한국 기독교민족주의 연구』, 서울: 해안.

10) 池秀傑, 1985, 앞의 논문, 186~187쪽.

11) 이상 조선농민사 관련 내용은 김정인, 2002, 앞의 논문, 172~181쪽; 池秀傑, 1985, 앞의 논문, 186~187쪽 참조.

12) 천도교청년당 지도자들은 자신들의 주의·주장이 가장 옳다는 종교적 신념을 가지고 있었으며, 이와 동시에 자치정국이 실현되면 자신들이 이를 담당하겠다는 인식도 가지고 있었다. 따라서 그들은 동아일보 계열이나 수양동우회 일부 인사들과는 달리, 다른 계사회세력과의 연대보다는 자신들의 세력기반 공고화를 위해 독자적 활동을 했다(정용서, 2007, 『일제하 천도교청년당의 운동노선과 정치사상』, 임경석·차혜영 외 지음, 『『개벽』에 비친 식민지 조선의 얼굴』, 서울: 도서출판 모시는사람들, 152~163쪽).

과 천도교 사이의 사상 논쟁이 그러한 현실 운동의 대립 관계를 직접 반영했다고 말하기는 힘들기 때문이다.<sup>13)</sup>

실제로 1930년 무렵까지도 사회주의자의 종교 비판은 불교, 기독교를 포함한 종교 일반을 대상으로 했고 천도교를 직접 겨냥하지는 않았다. 천도교 측의 김형준(金亨俊)도 사회주의자의 반종교운동 관련 글을 의식하여 국내 사회주의자의 반종교논설뿐만 아니라 마르크스-레닌의 반종교이론 자체를 비판하는 글을 발표하기는 했지만, 좌익 논자의 실명을 거론하는 비판의 형식은 취하지 않았다.

이러한 상황 속에서 '사상 논쟁'이 본격화하는 계기가 된 것은 천도교청년당의 당주(黨頭) 조기간(趙基堯)의 '조선 영도권 요구' 주장과 이를 둘러싼 좌익 언론과의 충돌이었다.

좌익 잡지 『신계단』 측은 『신계단』 1932년 11월호에서 조기간의 주장을 강력하게 비판하며 '천도교'를 '貞女の 탈을 쓴 매춘부'라 비난했다. 여기에 자극받은 천도교청년당 측은 신계단사를 습격하여 『신계단』의 편집 겸 발행인인 유진희(俞鎭熙)를 폭행했다. 이를 계기로 양측의 공방은 다음과 같이 확대되면서 실력행사를 하기에 이르렀다.

좌파 언론인들은 자신들의 주도 아래 11월 21일 '천도교정체폭로비판회'(이하 '비판회')를 결성하고 성명서를 발표했으며, 천도교 신파에 대해 경고문을 발송했다. 천도교 신파 측도 24일 천도교청년당 경성부 긴급대회를 개최하여 좌파 언론의 그러한 행위를 '사이비(似而非)운동'으로 부르고 이를 중지할 것을 천명했다. 양측의 대립은 비난 성명에 그치지 않고 실력행사로 나아갔다. 28일에는 천도교청년당을 대표하여 김형준과 백세명(白世明)이 비판회를 방문하여 천도교에 대한 비판활동을 중지하도록 요구했다. 그러나 비판

13) 이러한 판단은, 『신계단』 등의 좌익 언론이 당시 사회주의운동 세력의 일선에서 일정하게 거리를 둔 사람들이 주도했다고 하는 박종린 선생의 지적에 힘입은 바 컸다. 또한 장석만 선생도 당시 사회운동 상황과 '사상 논쟁'을 무매개적으로 연결시키는 것의 문제점을 지적한 바 있다. 이 자리를 빌려 두 분께 감사드린다.

회는 이에 불응했을 뿐만 아니라 12월 24일, 천도교의 80주기 기념식 석상에 간부를 파견하여 천도교를 비판하는 성명서를 낭독했다.

양측은 이와 같이 '실력행사'를 하면서 이론적 차원에서도 치열한 공방을 벌였다. 천도교 신파 측의 주장은 주로 『신인간(新人間)』을 통해 전개되었고, 反천도교 주장은 『신계단』 및 『비판』 등 좌파 언론을 무대로 표명되었다. 양측의 논쟁은 상대방의 실명을 거론하면서 적나라하게 전개되었는데, 1933년 초에 정점에 달했다. 『신인간』은 1933년 1월에 반종교운동을 비판하는 글을 다수 발표하였으며, 『신계단』도 1933년 1월을 '천도교비판호'라는 특집호로 꾸미고 천도교를 다방면에 걸쳐 비판하는 글을 게재했다. 이런 분위기는 2월 호까지 이어졌으나 좌익 언론의 反천도교운동은 좌파 진영 전체의 운동으로 확산되지 않고 소강상태로 접어들었다.

논쟁의 구도는 좌익 언론에 게재된 사회주의자들의 천도교 비판과, 이를 방어하고 나아가 마르크스-레닌주의 종교론에 대한 역비판을 시도하는 천도교 측의 김형준 사이에서 주로 전개되었다.<sup>14)</sup> 좌익 언론의 천도교 비판은 자치운동, 조직운영, 동학 및 천도교 역사, 이론 등 전 범위에 걸쳐 이루어졌으며, 그 과정에서 천도교 교리의 철학적 성격, 천도교의 계급적 기반, 영도권 자격 유무 등이 쟁점으로 부각되었다.

대체로 천도교의 현실적 운영이나 역사에 대한 비판은 구체적인 데 비해 천도교 사상에 대한 비판은 소련 및 일본의 반종교운동을 통해 접한 마르크스-레닌주의적 종교비판의 도식을 따르고 있었다.

## 2) '종교' 개념에 관한 인식의 충돌

'사상 논쟁'의 당사자 간에는 '종교' 개념에 대한 인식상의 충돌을 내포하

14) 김형준은 이돈화에 뒤이어 천도교의 차세대 이론가로 부상하던 인물로, 이돈화의 교리 연구에 토대해서 서양 근대철학, 특히 하이데거 등 실존철학의 입장에서 수운주의를 정립하고자 노력했다(김정인, 2002, 앞의 논문, 214쪽).

고 있었다. 크게 보면 좌익 언론 측이 '과학성·계급성'의 견지에서 '종교' 그 자체의 폐지를 지향했으며, 천도교 측의 김형준은 종교성은 인간 본성에 속하므로 폐지될 수 없다는 전제 위에서 '종교'를 '기성종교'와 '신종교'로 나누고 '신종교'의 시대 적합성을 증명하고자 했다. 그런데 이러한 구도 이면에는 조금 더 복잡한 상황이 개입되어 있었다.

국내 사회주의자들의 종교비판론은 1920년대 초 중국의 '非종교운동'에 관한 소개글에서부터 보이지만, '사상 논쟁'과 관련해서 보면 1928년 무렵부터 나타나기 시작했다. 큰 틀에서 보면 이 무렵에는 마르크스(K. Marx)의 『헤겔법철학비판서설』 등 마르크스-엔겔스의 종교론이 자주 언급되다가, 뒤로 갈수록 레닌의 반종교이론이 소련의 반종교운동 소개글과 더불어 대세를 이루었다. 대체로 후자의 글은 사노 마나부 등 일본의 반종교운동을 전개한 마르크스주의자의 글을 통한 접근방법을 사용했는데, 이미 앞에서 언급한 바와 같이 동일한 글에서 마르크스-엔겔스, 레닌, 사노 마나부 등의 글이 함께 인용되거나 참고되었다.<sup>15)</sup>

그런데 하야시 마코토(林淳)의 연구에 따르면 종교론에 관해서는 마르크스-엔겔스와 레닌 사이에 두 가지 차이점이 있었다. 첫째, 마르크스-엔겔스는 혁명이 일어나서 사회주의 사회가 출현하면 종교는 자연사(自然死)한다고 본 데 반해, 레닌은 종교의 자연사를 믿지 않고 종교 근절을 위해 反종교운동의 필요성을 역설했다. 둘째, 마르크스-엔겔스는 종교가 민중이 현실에 대해 항의하는 투쟁이며 혁명적인 성격을 지닐 수 있다고 본 반면, 정권 장악 후의 레닌은 종교와 혁명투쟁을 서로 대립적인 것으로 보았다. 양자의 견해 차이는 서구와 러시아에서 종교를 둘러싼 역사적·사회적 환경의 차이에서 나온 것으로, 서구에서는 부르주아가 종교에 대한 투쟁을 수행하여 부르주아혁명 후에는 종교와의 투쟁이 부차적 의미를 가졌다면, 러시아에서는 부르주아 계급이 미성숙하여 프롤레타리아가 중세적 제도와 투쟁해야만

15) 본 논문 주 5)·6)의 내용 참조.

했기 때문이다.<sup>16)</sup>

당시 좌익 언론 측의 반종교논설은 주로 일본을 경유한 소련의 반종교이론에 영향을 받았기 때문에 마르크스-엔겔스와 레닌의 입장 차이가 크게 드러나지는 않았으나, 행간을 읽어보면 미묘한 긴장이 발견된다. 이를 염두에 둘 경우 '종교' 개념을 매개로 한 좌익 언론의 천도교 공격은 그 초점에 따라 두 차원으로 구분된다.

첫째, '과학' 담론에 의거하여 종교의 환상·미신적 성격을 비판했다. 『신계단』 편집부는 "천도교의 「인내천」주의, 「수운(水雲)」주의에 ... 우리는 적어도 그 철저한 비과학성과 기만성을 확인할 수 있"다고 했다. 나아가 "彼等 자신도 천도교는 종교라고 규정하였스니 「종교」라는 것에 대하여서는 임의 규정된 의의가 있는 것"이며 "따라서 무릇 「종교」로봇혀 과학적인 자를 발견할 수 업고 비과학적인 것으로서 현실적인 것을 보지 못"한다고 했다.<sup>17)</sup> 이들이 '종교'를 가리켜 '종교에는 이미 규정된 의의가 있다'고 한 것은 '종교는 민중의 아편'으로 보는 마르크스-엔겔스의 종교론에 근거를 두고 있었다.<sup>18)</sup>

둘째, 좌익 언론의 종교 비판이 '과학'이라는 기준에 전적으로 의존했던 것은 아니다. 그들은 자신들의 반종교운동 논리가 서구의 부르주아 계몽주의적 종교비판론과 달라야 하는 점을 자각하고 있었다. 한 논자는 다음과 같이 주장했다.

뿌르조아 無神論者는 종교에 대한 반대는 다만 과학옹호의 견지에서만 일삼는 것이다. 맑스주의자는 그러치 안타. 근대종교는 자본주의적 생산방법의 외

력적 지배에 불과한 것임(此間 3행 略) 故로 종교에 관한 투쟁은 한갓 무신론의 사상적 선전만에 쫓칠 것이 못되고 바로 계급××(투쟁-인용자)의 구체적 실천에 종속식하지 않으면 안 되는 것이다.<sup>19)</sup>

종교 비판의 실천적 지향과 관련하여 '과학'보다는 '계급투쟁'을 우위에 두는 이러한 관점은 '종교소멸론' 주장에도 반영되었다. "종교는 일정한 물질적 사회적 근거를 근거로 하고 그곳에 환상적 反映으로 산출된 것"이기 때문에 "현존 사회적 관계가 변×(혁-인용자)되고 종교의 물질적 근거가 제거된 새 비로소 소멸"된다고 하면서, 종교에 대한 투쟁은 "×××(사회주-인용자)의 건설을 위한 ×(투-인용자)쟁, 다시 말하면 계×××(급투쟁-인용자) 本流에 合流된 구체적 실천"이라고 했다.<sup>20)</sup>

천도교 측 김형준의 입장도 좌익 언론 측의 공격에 대응하는 방식으로 제시되었으므로 두 차원으로 구분해서 살펴볼 수 있다.

첫째, 김형준은 종교 그 자체는 폐지되지 않고, 다만 폐지되는 것은 시대에 적합하지 않은 '기성종교'라는 관점을 취했다.<sup>21)</sup> 그 연장선상에서 그는 '기성종교'와 '신종교'를 구분하고 전자에는 유교, 불교, 기독교, 천주교 등을, 후자에는 천도교를 각각 대응시켰다. 그에게 천도교는 '새로운 세기의 창건을 위한 신세대를 대표하는 새로운 종교'<sup>22)</sup>이며, '反기성종교운동을 하는 新宗教운동'<sup>23)</sup>이었다. 이런 인식은 '종교진화론'의 주장으로 이어지면서 좌익 언론 측의 '종교소멸론'을 비판하는 데로 나아갔다. 그는 마르크스주의자들이 '종교를 발전전화의 입장에서 보지 못하고 영원사멸(永遠死滅)이라는 일종의 「理想」주의적 입장에서 해석하려' 한다고 비판하고,<sup>24)</sup> 나아가 이것이

16) 마르크스-엔겔스 종교론과 레닌의 그것이 갖는 차이에 관한 내용은 하야시의 다음 연구를 참조했다. 林淳, 2008, 앞의 논문, 159~160쪽.

17) 편집국, 1932, 「〈종교시평〉 천국, 신, 행복, 『新階段』 1-2, 56쪽. 여기서 필자는 『신인간』 1932년 10월호에 실린 이돈화의 글 「조직의 철리」의 주장을 비판하고 있다.

18) 마르크스-엔겔스의 종교론은 다음의 글에 상세히 소개되어 있다. 玄人, 1931, 「맑스의 종교비판론」, 『비판』 8.

19) 안병주, 1933, 앞의 책, 48쪽.

20) 송영희, 1933, 「종교의 계급적 본질」, 『신계단』 1-7, 62~63쪽.

21) 金一宇(김형준), 1932, 「맑스주의자들의 반종교투쟁 비판」, 『新人間』 59, 8~10쪽 참조.

22) 金一宇(김형준), 1932, 앞의 책, 11쪽.

23) 瀧霞(김형준), 1932, 「기성종교와 반종교운동」, 『新人間』 57, 345쪽.

24) 金一宇(김형준), 1932, 앞의 책, 8쪽. 지식사회학에 관한 그의 관심과 이에 기초한 논리전

마르크스의 반종교이론 그 자체, 즉 '종교는 물질의 마술성에서 기원한 것이며 그 물질의 마술성만 제거되면 소멸될 것이라고 독단을 내리는' 데에서 비롯했다고 비판했다.<sup>25)</sup>

둘째, 김형준은 레닌의 반종교운동 논리를 크게 의식하면서 때로는 그 논리를 역으로 활용하고, 때로는 레닌의 입론 그 자체를 비판하면서 대응했다.

우선, 그는 조선과 같은 식민지 상황에서 좌익 언론의 천도교 비판은 非현실적이라고 비판했다. 김형준은 레닌의 반종교운동 논리와 소련의 상황을 분석한 뒤, 좌익 언론의 反천도교운동은 "입으로는 자칭 레닌주의자라고 하면서 그 실은 레닌과는 정반대의 행동을 하고 있"다는 의미에서 '사이비 운동'이라고 비판했다. 김형준에 따르면, 레닌은 '국가 권력과 종교를 분리시키기 위해서는, 국가 권력으로부터 종교를 분리시키려는 (승려들의-인용자) 요구에 응하여 싸워야 한다'고 했다. 반면, 조선의 '사이비운동자'들은 종교를 기성권력에서 분리시키는 것은 고사하고, 오히려 그 반대로 기성권력과 분리되었을 뿐 아니라 대립되어 있는 것은 종교집단을 기성권력 편으로 몰아대며 그것과 결합되기를 원한다고 비판했다.<sup>26)</sup>

또한 그는 종교발생 및 계급적 기반과 관련하여 레닌의 입장을 비판하면서 천도교의 민중성을 강조했다. 그는 종교적 신념이 '피지배계급이 지배계급과의 투쟁에서 자기의 無力을 위안하려는 데에서 생긴다'고 본 레닌의 견해를 비판하고, '모든 종교적 신념은 그 創始期에는 하층계급이 그 시대의 사회적 조건을 벗어나서 좀 더 높고 새로운 사회적 생활을 실현하려는 데에

개 또한, 그것이 '종교를 사회현상으로 바라보는' 종교사회학의 방법론적 기초를 이루기 때문이었다. 이 또한 종교소멸론에 대한 비판의 맥락에서 있었다. 이에 관해서는 다음의 글 참조. 瀧霞(김형준), 1932, 「宗教社會學에의 계기, 최근 독일종교학계의 새 경향」, 『新人間』 56; 金東俊(김형준), 1933, 「맑스주의 기초이론의 비판—그것을 위한 一試論—」, 『新人間』 6-1 참조.

25) 瀧霞(김형준), 1932, 앞의 글, 『新人間』 57, 345쪽.

26) 金一宇(김형준), 1933, 「사이비반종교투쟁의 비판—맑스주의 반종교투쟁비판의 續—」, 『新人間』 6-1, 17쪽 참조.

서 기인하는 것'으로 재규정했다.<sup>27)</sup> 이런 관점의 연장선에서 그는 '레닌이 본 종교는 세계말적 발악을 하고 있는 기성종교에 불과'하며 천도교는 이와 달리 '養生계급'을 기반으로 발생했고, '민중을 억압으로부터 ××(해방-인용자)하려는 정신적 도구'라 했다.<sup>28)</sup>

이상에서 '종교' 개념을 둘러싼 인식의 충돌 양상을 살펴보았다. 국내 사회운동의 주도권 다툼이라는 내적 조건 위에서 외부로부터 들어온 레닌의 '반종교운동' 이론이 '사상 논쟁'의 발발과 논의구도에 큰 영향을 끼쳤다. 좌익 언론 측은 '과학성·계급성(당파성)'에 입각한 '反종교 개념'의 견지에서 천도교를 비판했고,<sup>29)</sup> 천도교 신파 측을 대표한 김형준은 '신종교'와 '기성종교'를 구별하고, '역사성'(종교진화론)과 '현실성'(식민권력과의 대립, 민중적 기반)의 측면에서 '신종교'로서 천도교가 지닌 정당성을 옹호했다.

27) 金一宇(김형준), 1932, 앞의 글, 『新人間』 57, 10쪽.

28) 金一宇(김형준), 1932, 앞의 글, 『新人間』 57, 9~10쪽.

29) '반종교 개념'이라는 용어는 장석만의 연구에서 차용했다. 장석만은 '근대성' 성찰의 문제의식 위에서 동아시아 개항기의 두 과제인 '문명의 달성과 '민족 아이덴티티의 유지'를 기준에 놓고 한국 개항기의 '종교' 개념을 '반종교 개념', '理神論的 종교 개념', '인민교화적 종교 개념', '문명기호적 종교 개념'의 네 가지로 분류했다. '反종교 개념'은 서구의 부강원인을 과학에서 찾으면서 종교와 과학을 대립 관계로 파악했다. '이신론적 종교 개념'은 전체적으로 볼 때 계몽주의적 합리성의 입장에 서면서도 그러한 입장에 내재된 反종교적 태도와 달리 인간의 종교적 본성을 강조했다. 그러므로 이 입장에서는 합리성과 종교성이 갈등을 일으키지 않도록 과학은 公的 차원에, 종교는 私的 차원에 배당했다. '인민교화적 종교 개념'은 종교를 인민통치에 필수적인 것으로 파악해서 중요시했다. '문명기호적 종교 개념'은 문명의 달성과 나라의 흥망이 '종교'에 뿌리를 두고 있다고 보고, 서구문명의 근원을 개신교에서 찾아 개신교를 문명의 기호로 보았다(張錫萬, 1992, 「開港期 韓國社會의 "宗教" 概念 形成에 관한 研究」, 서울대학교 박사학위논문, 38~58쪽, 127~129쪽).

### 3. '사상 논쟁'의 개념사적 맥락

#### 1) 천도교의 '新종교' 논의

앞에서 살펴보았듯이 '사상 논쟁'에서 천도교 신파 측의 김형준은 스스로를 '신종교'라 규정함으로써 좌익 언론 측의 종교비판에 대응했다. 그런데 이 '신종교' 개념은 1910년대 이래 천도교에서 전개되었던 이론적 성과에 기댄 것이었다. 따라서 이러한 이전의 논의를 살펴봄으로써 '사상 논쟁'에서 제시된 '종교' 개념의 갈래를 좀 더 잘 이해할 수 있다.

천도교에서 '新종교'라는 말은 1910년대 후반 이돈화(李敦化)의 글에서 등장했다. 이미 천도교에서는 1907년 무렵부터 '多神→一神→天道教'라는 종교진화론적 인식이 나타났다.<sup>30)</sup> 이런 인식의 기반 위에서 1910년대 초 이돈화는 '천도교가 가장 나중에 탄생했고, 儒·佛·仙 3교를 포괄했으며, 萬종교·萬철학·萬진리를 포함했으므로 통일적 종교의 주인공이 된다'고 했다.<sup>31)</sup> 이러한 인식은 동양의 전통 종교나 기독교에 비해 역사가 짧고 사상적 독자성이 충분히 인지되지 않은 천도교의 취약성을 오히려 장점으로 전도시킴으로써 천도교의 종교적 정체성을 확립하려 한 시도로 볼 수 있다.

이 시기 이돈화의 '통일적 종교' 논의는 천도교가 가진 속성 중 '가장 나중에 탄생했다'는 후발성(後發性)과, '유·불·선, 종교·철학·진리를 포괄했다'는 회통성(會通性)을 내포했다. 후발성과 관련해서는 이후 천도교의 신관(神觀)을 범신론(汎神論)으로 설정하는 인식이 개입되어 1918년이 되면 한편에서는 '다신(多神)시대→일신(一神)시대→범신적(汎神的) 조화시대'<sup>32)</sup> 혹

은 '다신(多神)시대→일신(一神)시대→통일(統一)시대'<sup>33)</sup>의 형태로 제시되었다. 이러한 발달론은 당시 불교계의 이능화(李能和)가 제시한 '다신(多神)→일신(一神)→무신론(無神論)'과 동일한 인식 구조를 가졌다. 이능화는 다신교(多神教)는 유교를, 일신교(一神教)는 기독교를, 무신교(無神教)는 불교를 가리킴으로써,<sup>34)</sup> 불교를 일신교와 다신교의 특성을 겸비하면서도 그것을 넘어선 종교라 주장했다.<sup>35)</sup> 즉, 이돈화와 이능화 등은 자신들의 당대를 종교발달의 정점으로 보고, 각각 자신들의 종교를 규정하는 범신론·무신론을 종교 중에서도 가장 높은 위치에 둔 것이다.

회통성과 관련해서, 이돈화는 '종교'를 '眞理의 光'으로 정의하되, '儒·佛·仙·耶·回·婆 等'을 '過渡時代의 宗教' 혹은 '舊종교'라 불렀고, 이와 대비되는 용어로 '新종교'·'현대종교' 등을 사용했다.<sup>36)</sup> 그리고 "現代宗教는 個人的 側面과 社會的 側面을 總合大觀(할-인용자) 責任을 負擔者"라 했다.<sup>37)</sup> '신종교'·'현대종교'는 천도교를 염두에 둔 용어였다. 주목할 점은, 이전과 달리 이 개념이 가진 회통성의 범위가 '유래 종교를 포함했고, '우주와 개인'뿐만 아니라 '개인과 사회'의 양 측면도 포괄하는 것으로 확대되었다는 사실이다.<sup>38)</sup>

이상에서 보았듯이 이돈화의 '신종교' 개념은 '舊종교'와 '新종교'를 구분하고 천도교를 '신종교'라는 우월한 위치에 놓았다는 점에서 1930년대 초의 김형준에게 직접 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 차이가 있다면 이돈화의 그것

33) 李敦化, 1918, 「天道教의 歷史 及其 教理」, 『半島時論』 2-5, 33~34쪽.

34) 이돈화는 "宗教의 起源은 多神時代로 始"한다고 했다(李敦化, 1911, 앞의 글, 27쪽). 그러므로 그의 '多神論'은 애니미즘을 염두에 둔 것으로 생각된다.

35) 송현주, 2005, 「근대 한국불교의 종교정체성 인식—1910년부터 1930년대까지 불교잡지를 중심으로」, 한국학중앙연구원·종교문화연구소 편, 『근대성의 형성과 종교지형의 변동』 1, 230~232쪽.

36) 夜雷(이돈화), 1918, 「因襲의 主觀에 拘束된 世人의 誤解」, 『天道教會月報』 통권93, 4~5쪽.

37) 李敦化, 1918, 「宗教의 兩側面」, 『天道教會月報』 통권91, 10쪽.

38) 李敦化, 1918, 앞의 글, 통권91, 10쪽; 李敦化, 1919, 「改造와 宗教」, 『天道教會月報』 통권112, 7~8쪽.

30) 『大正正義』(1907). 이하 이돈화의 '신종교' 및 '종교', '철학' 관련 설명은 논지전개상 최소한의 범위 내에서 허수의 다음 연구를 재인용한 것이다. 許洙, 2005, 「일제하 李敦化의 사회상상과 天道教」, 서울대학교 박사학위논문, 1장 1절 및 3장 2절 참조.

31) 李敦化, 1911, 「宗教統一은 自然의 勢」, 『天道教會月報』 통권11, 27~29쪽.

32) 夜雷(이돈화), 1918, 「信仰性과 社會性(其二)」, 『天道教會月報』 통권100, 21쪽.



이 '구종교'를 포용하는 것으로 설명되는 데 반해, 김형준의 '신종교'는 '기성종교'를 반대하는 '반기성종교운동'으로 설정되었던 점이다. 이러한 차이점이 갖는 의미에 관한 논의는 좀 뒤로 미루고 양자의 '신종교' 개념을 이해하기 위해서는 '신종교'와 연관되어 있었던 구분법, 즉 '종교·철학·과학' 구분법에 대해서 좀 더 살펴볼 필요가 있다.

천도교에서 '종교', '철학' 등의 용어는 일찍부터 보인다. 그러한 용어가 이미 1907년 무렵부터 천도교 교리의 근대화 차원에서 '주체-객체', '유형(有形)-무형(無形)' 등 서구 근대철학의 영향을 받은 용어와 더불어 빈번하게 사용되었다. 그런데 '종교', '철학' 등의 용어가 이돈화의 '신종교' 개념에 와서 긴밀하게 관련되는데, 그의 '신종교' 개념을 이해하기 위해서는 단순히 '종교'의 내포에 대한 고찰만이 아니라 '종교' 범주 너머, 즉 '철학', '과학' 등의 범주와 어떤 관련이 있었는지를 고찰할 필요가 있다.

이돈화는 1915년부터 “宗教 哲學 科學 等 諸般의 敎訓 中에는”이라고 하여,<sup>39)</sup> '종교·철학·과학'이라는 구분법을 처음 사용했다.<sup>40)</sup> 이 구분법은 1915년 2월에 발간된 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)의 『哲學과 宗教』에서 유래한 것으로 보인다. 이노우에 데쓰지로는 일본관념론의 계보에 속하는 '현상즉실재론'의 대표자로서, 그는 '종교·철학·과학'의 관계에 대해, 현상 방면에 대한 인식은 과학으로써, 실재·본체 방면에 대한 인식은 종교로써 가능하며, 철학은 그 접점에 서서 종교와 과학을 관장한다고 설명했다. 즉, 이노우에는 철학에 대해 “종교와 과학의 관계를 명확히 하는 심판관의 지위”를 부여했다.<sup>41)</sup> 이때 이돈화의 글에서 종교·철학·과학 간의 위계관계는 두드러지게 표현되지 않았다.

그러나 이돈화가 이 구분법을 활발하게 사용하는 1918년경이 되면, '신종교' 개념과의 관계 속에서 '종교·철학·과학'은 한편에서는 인내천주의의

진리성을 회통적으로 설명하는 구분법으로 사용되면서도,<sup>42)</sup> 다른 한편에서는 종교와 과학 간의 위계성이 두드러졌다. 즉, 이돈화는 이노우에의 3구분법은 받아들였으나, 이노우에가 철학에 중점을 두었다면 이돈화는 종교에 중점을 둔 차이가 있었다. 이는 과학에 대한 입장 차이로 나타난바, 이노우에는 비록 과학이 수단이지 목적은 아니라고 하면서도, “과학은 인간이 획득한 가장 정확한 지식”이라고 평가했으나,<sup>43)</sup> 이돈화는 “科學은 人類의 精神的 改造를 直接으로 實行할 能力이 無한 者”이며, “平和는 科學의 力으로 成할 바 안이오 宗教에 依하여 成立할 者”라고 하여,<sup>44)</sup> 과학을 훨씬 더 부정적으로 바라봤다. 이런 인식은 “天道를 大原 로 하고 宗教를 經으로 하며 哲學을 緯로 하며, 科學을 作用으로” 한다<sup>45)</sup>는 서술에도 나타났다. 여기서 '작용'과 대비되는 '경위(經緯)'를 '본체'로 본다면, 그는 '종교·철학'을 '본체(本體)'로, '과학'을 '작용(作用)'으로 보았다고 할 수 있다.

과학의 권한을 축소하고 부정적 측면을 강조하며, '작용'의 수준으로 격하시키는 이돈화의 인식은 당시의 시대사조와 직접 관계되었다. 그는 “大神師(최제우-인용자)-曰 今日은 後天-開闢의 時代라 云하섯느니 此는 卽 天이 大한 災禍로 一切物을 復活케하느 機會가 곳 今日이라 指稱하신 바로다”라고 해서,<sup>46)</sup> 제1차 세계대전의 참상을 후천개벽의 기회로 보고 있다. 그 연장선에서 전쟁과 과학을 비판하고 평화와 종교를 내세우면서 “今日 以後 世界는 반다시 宗教의 世界가 될지며 今日 以後의 改造는 반다시 宗教的 改造가

42) 『半島時論』의 연재논설 첫머리에서 “其(天道教라는 名義-인용자)는 宗教, 哲學, 科學에 對한 態度에만 其然치 아니하고 上하야 大天星辰으로브혀 下하야 微塵纖芥에 至하기까지 此를 天道의 發揮로 思하야”라고 하거나(李敦化, 1918, 앞의 글, 『半島時論』 2-5, 35쪽), 『天道教會月報』에서도 당시가 ‘古今 最大一期의 時代交遞’라 하는 문맥에서 “此는 宗教 哲學 科學의 何等 識者됨을 勿論하고 共認하느 바라”고 언급되고 있다(夜雷(이돈화), 1918, 앞의 글, 통권93, 7쪽).

43) 井上哲次郎, 1915, 앞의 책, 15~16쪽.

44) 李敦化, 1919, 앞의 글, 통권112, 6쪽.

45) 滄海居士(이돈화), 1918, 「任筆錄(其六)」, 『天道教會月報』 통권99, 39쪽.

46) 李敦化, 1919, 「今日 以後의 宗教」, 『天道教會月報』 통권110, 5쪽.

39) 李敦化, 1915, 「最高消遣法」, 『天道教會月報』 통권58, 25쪽.

40) 물론 이돈화의 글에서 ‘萬종교·萬철학·萬진리’라는 구분법은 그 이전부터 보인다.

41) 井上哲次郎, 1915, 『哲學과 宗教』, 弘道館, 31쪽.

되리라"고 언급했다.<sup>47)</sup> 그는 “吾人は社會의 根本的 改良을 遂코져하면 不可不 宗教에 依賴치 안니치 못홀 것”이라 하여 ‘종교에 의한 사회의 근본적 개량을 지향하고 있었다.

이상에서 살펴보았듯이 1910년대 후반에 제기된 이돈화의 ‘신종교’ 개념은 ‘개조의 시대’ 분위기 속에서 1910년대 중반까지와는 달리 ‘종교적 사회개조’라는 적극적이고 확장된 관심을 내포하고 있었다. 때문에 이 개념은 공세적으로 제기된 감이 있다. 이에 따라 ‘종교·철학·과학’은 한편에서는 천도교의 인내천주의가 가진 ‘진리성’이 보편적임을 확인하는 도식으로도 활용되었지만, 다른 한편에서는 과학적 가치는 종교적 가치에 종속되어야 한다는 위계성도 띠었다. 후자의 속성과 관련하여 이 시점부터 이돈화의 관심은 종교적 지향을 사회로 확산하고, 그 매개로서 ‘철학’을 이용하려는 방식으로 나아갔다. ‘종교·철학·과학’ 도식에서 ‘종교·철학·사회’로 전환해 갔다고 할 수 있다.

‘신종교’ 개념이 놓인 상황을 이와 같이 고려하면 이돈화의 ‘신종교’와 김형준의 그것이 가진 공통점과 차이점을 좀 더 명확하게 알 수 있다. 양자의 공통점으로는, 종교 그 자체는 지속되는 것으로 보았고, 가장 늦게 발생한 천도교가 기성종교보다 더 뛰어나다고 보는 종교진화론적 사유 등을 들 수 있다. 차이점으로는 이돈화의 ‘신종교’는 ‘종교·철학·과학’에 걸쳐 있거나 ‘사회개조의 주체’로 상정되는 포괄성·팽창성을 가졌고, 자본주의 물질문명에 대해 비판하는 ‘개조의 시대’ 속에서 ‘유래 종교’까지 함께 포괄했다는 점이 특징이다. 반면, 김형준의 ‘신종교’는 전체적으로 볼 때 다분히 수세적·방어적 성격을 가졌다. ‘반종교운동’의 공격 속에서 기성종교와 차별화하고 대립하는 방식으로 ‘신종교’를 내세웠고, ‘신종교’로서 천도교가 가진 ‘민중적 계급기반’을 강조함으로써 비판의 예봉을 피하고자 했다.

그렇다면 ‘사상 논쟁’에서 김형준의 종교론은 무엇으로 규정할 수 있을까.

그리고 이돈화의 ‘신종교’ 개념과는 어떤 관계설정을 할 수 있을까. ‘종교와 과학의 관계’에 초점을 두고 이 문제를 생각하면, 양자의 관계를 대립적으로 본 것은 18세기 유럽의 계몽주의적 사유에서 전형적으로 나타났다.<sup>48)</sup> 이 사유는 양자의 대립을 완화하기 위해 정신의 영역과 육체의 영역, 그리고 정신의 영역에 확고한 기반을 마련해 주는 비판의 영역을 설정하고, 여기에 종교·신학의 분야, 과학의 분야, 철학의 분야를 각각 할당함으로써, 종교(가톨릭)의 영역과 과학의 영역을 분리시켰다.<sup>49)</sup>

좌익 언론 측은 이미 살펴보았듯이 레닌주의의 반종교이론에 입각하여 ‘과학’의 견지에서 ‘종교의 폐지’를 주장하는 ‘反종교 개념’을 취했다.

김형준의 입장은 당시의 국면 속에서 다소 방어적이었던 것은 사실이지만, 기본적으로는 이돈화의 ‘신종교’ 개념과 같은 맥락으로 봐도 좋을 것이다. ‘사상 논쟁’ 속에 직접 드러나지 않았지만, 다른 지면의 글에서 김형준의 관심은 천도교라는 종교적 입지에 굳게 있으면서도 독일의 ‘종교사회학’ 등 당시로서는 최신의 사조에 관심을 가지고 ‘철학’ 방면에 친연성 있는 태도와 모색을 보이기 때문이다. ‘사상 논쟁’에서 김형준 등 천도교 측이 가진 종교 개념은, 좌익 언론의 ‘반종교 개념’과도 구별되고, ‘종교·철학·과학’의 각 영역을 분리하는 계몽주의적 종교 개념과도 구별된다.<sup>50)</sup> ‘종교’의 입지에서 철

48) 伊東俊太郎, 2003, 「宗教と科學」, 中村元 監修 峰島旭雄 責任編集, 『比較思想事典』, 東京書籍, 229~230쪽.

49) 張錫萬, 1992, 앞의 논문, 25쪽.

50) 장석만의 종교 개념 분류에 따르면, 식민지시기 천도교 측의 ‘종교’ 개념은 ‘전체적으로 볼 때 계몽주의적 합리성의 입장에 서면서도 그러한 입장에 내재된 반종교적 태도와 달리 인간의 종교적 본성을 강조했다’는 점에서 ‘理論的 종교 개념’에 가까운 요소도 있다. 그러나 천도교의 그것은 ‘종교’에 중심을 두었고 과학을 ‘공적 차원’에, 그리고 종교를 ‘사적 차원’에 제한하지 않았다는 점에서 ‘이신론적 종교 개념’으로 보기도 어렵다. 한편, 식민지 이전인 1905년 말 ‘천도교’로의 개칭 시기에 관해서는 고건호의 연구가 있는데, 그는 장석만의 개념을 활용해서 당시의 천도교 종교론을 ‘인민교회적 종교 개념’으로 규정했다(高建鎬, 2002, 「韓末 新宗教의 文明論 : 東學·天道教을 中心으로」, 서울대학교 박사학위논문, 101~102쪽). 그런데 필자는 당시의 천도교 종교론을 좀 더 복합적인 문맥에서 파악할 필요를 느낀다. 천도교는 기독교를 모방하면서 천도교의 국교회운동 및

47) 李敦化, 1919, 앞의 글, 통권112, 6쪽.

학과 과학의 영역까지 회통하고자 하고, 그러한 인식을 종교진화론 등 시간성의 맥락 속에서 강조한다는 점에서 당시 천도교 측이 취한 '종교' 개념을 '낭만주의적 종교 개념'이라 부르하고자 한다.<sup>51)</sup>

## 2) '종교' 논의지형의 분화

앞에서는 '신종교'의 개념사적 갈래를 추적하여 '사상 논쟁'에서 제시된

교단의 근대적 정비 등을 추진했다는 점에서 실질적으로는 인민교회적 종교 개념과 문명기호적 종교 개념의 긴장 속에 있었다고 보이고, 형식면에서는 사회로부터 '종교'로 공인받기 위해 스스로의 활동을 '비정치적' 영역에 제한시켰다는 점에서 '종교와 정치의 분리' 혹은 '사적 영역과 공적 영역의 구분'을 염두에 둔 이신론적 종교 개념의 틀을 활용했다고 보는 것이 더 낫지 않을까 한다.

- 51) 이돈화, 김형준의 입장을 '낭만주의적 종교 개념'으로 규정하기 위해서는 고려해야 할 사항들이 없지 않다. 장석만은 토론석상에서 '낭만주의적 종교 개념'이라는 규정에 대해 비판하면서, "1920년대 식민지 조선의 상황은 이미 '문명' 개념에 대한 문제제기로서 '문화' 개념이 대두하여 영향을 끼치던 시대이며 천도교의 '종교' 개념도 이러한 '문화의 테두리'로 설명가능하다면 그러한 종교 개념은 기본적으로 '문명의 달성과 집단 아이덴티티 형성' 양 측면에서 종교의 유용성에 주목하는 입장, 즉 '문명기호적 종교 개념'에 속한다고 봐야 한다"는 요지의 견해를 제시했다. 이러한 지적은 매우 중요하며 향후에도 계속 고민해야 할 문제를 던져 준 것이어서 장석만 선생에게 깊이 감사드린다.
- 다만, 필자는 '문화' 담론이 서구 근대성의 구조를 근본적으로 벗어날 수 없더라도 그에 대한 문제제기 혹은 양자의 긴장 관계에 더 주목하고자 하며, 천도교의 종교 개념이 '문화' 담론으로 충분히 설명된다고 보기도 어렵다는 생각을 하고 있다. 조현범에 따르면, '종교와 근대성의 관계를 바라보는 입장은 크게 '계몽주의적 패러다임'과 '낭만주의적 패러다임'으로 나뉜다. 전자는 '근대성이 종교를 역사의 무대에서 퇴장시킨다'고 보며, 후자는 '종교는 인간 본질의 고유한 영역에 속하기 때문에 근대성의 위협에도 불구하고 종교는 여전히 인류 문화의 원초적인 동력으로 남을 것이다'고 본다(조현범, 2004, 「"종교와 근대성" 연구의 성과와 과제」, 한신인문학연구소 편, 『종교문화연구』 6). 필자는 '낭만주의적 패러다임'에서 천도교의 '종교' 개념을 파악하고자 하며, 천도교의 이런 입장이 1920년대 중반 이후 사회주의사상을 일부 수용하면서 '자본주의의 인간화'나 '자본본위에서 사람본위로'를 주장하는 바탕이 된다고 본다. 물론 사회주의 사상을 근대 사상의 한계 내에 있는 것으로 볼 것인가 유무는 별도의 방대한 논쟁거리이지만, 여기서는 계몽주의적 '문명' 담론의 한계에서 이탈하는 측면을 좀 더 적극적으로 보겠다는 취지에서 여러 논의를 끌어왔다는 점을 분명히 해 두고 싶다.

천도교의 '종교' 개념을 규정해 보았다. 그런데 '종교' 개념은 그것이 놓인 논의 지형과 별개로 존재할 수 없다. 이 점에서 '종교와 과학'의 관계 이외에 '종교와 정치'의 관계도 고려해서 고찰하고자 한다.<sup>52)</sup>

개항기 이후 '신종교', 특히 동학·천도교가 처한 종교지형은 개항기의 유교일원적인 '정통-左道(邪教)' 지형, 천도교시기의 '종교-종교' 지형, 일제시기의 '公認敎-類似宗敎' 지형으로 바뀌어 갔다.

동학시기의 '정통-좌도' 지형은 유교의 의리론적 정통주의의 입장에서 유교 이외의 종교가 官으로부터 異端, 左道, 邪教로 탄압받았다. '종교-종교' 지형이란, 韓佛조약(1886) 이후 사실상 '종교의 자유'가 공인되면서 천주교가 합법화되고 개신교가 본격 수용되며 동학 이후의 신종교들이 성립되는 시기로서, 이런 정세 속에서 동학은 1905년 12월 근대 서구의 릴리지온(religion) 개념을 받아들여 천도교로 탈바꿈했다.<sup>53)</sup>

일제는 헌법에서 근대적인 의미의 종교 자유를 선포하면서도 식민통치의 일환으로 종교에 대한 다양한 통제방안을 강구했다. '한일합병' 후 일제가 실시한 종교정책의 핵심은 종교공인(宗敎公認)정책과 정교분리(政敎分離)정책이었다. 총독부는 「포교규칙」(1915)을 공포해 불교와 기독교, 교파신도(敎派神道)만을 '종교'의 범주에 포함시키고, 유교와 신종교, 민간신앙 등은 '종교'의 영역에서 배제시켰다. 또한 공인종교에 대해서는 정교분리 원칙에 따른 종교의 '非정치화'·'脫정치화'를 유도했다.<sup>54)</sup>

총독부의 이러한 정교분리 원칙에서 볼 때 천도교는 '종교'로 공인될 수 없었다. 「포교규칙」이 공포되기 전부터 총독부는 천도교, 대중교 등에 대해 이

52) 이때의 '정치' 개념은 좁은 의미의 '정치'로서 지배정책, 정치운동 등의 차원에 한정된 것이다. 따라서 '종교-과학'의 구도가 비정치적 혹은 탈정치적 맥락에 간혀 있었다는 의미는 아니다. '종교-과학'이나 '종교-정치' 구도 모두 넓은 의미에서의 세력경쟁, 권력 관계 등 넓은 의미의 '정치적 성격'을 띠고 있었음은 분명하다.

53) 이상의 종교 논의지형에 관한 내용은 고건호, 2002, 앞의 논문, 121~122쪽 참조.

54) 이진구, 2005, 「일제의 종교/교육 정책과 종교자유 문제—기독교 학교를 중심으로—」, 한국학중앙연구원·종교문화연구소 편, 『근대성의 형성과 종교지형의 변동』 1, 168~172쪽.

들이 '정치와 종교를 서로 혼동하여 순연히 종교라 인정하기 어려운 것이 많아 그 取締(단속-인용자)가 불가피하다'고 파악하고 있었다.<sup>55)</sup> 따라서 이들은 '유사종교'로 분류되고 「포교규칙」 대신 「경찰범치별규칙」(1912)으로 통제되었다.

이상에서 살펴보았듯이 식민지시기 천도교는 정책적인 측면에서 '종교'의 범주 바깥에 있었다. 천도교가 띤 정치적·민족적 성향이 그러한 배제의 원인이 되었다. 천도교는 1905년 12월 근대적인 '릴리지온' 개념을 수용하여 교명을 '동학'에서 '천도교'로 변경했다. 천도교는 '종교의 자유' 담론과 '정교분리'의 표방을 통해 근대적인 '종교'로서 인정받은 바 있었다.<sup>56)</sup> 그러나 동학농민혁명에서 드러난 바와 같은, 신종교로서 동학·천도교가 본래부터 가진 사회적·정치적 관심은 여전히 '정교분리'의 형식 아래에서 伏流하고 있었다. 앞 절에서 살펴본 바와 같이 1910년대 후반부터 '개조의 시대' 사조에 반응해서 '종교와 사회의 연관', '종교적 사회개조' 등에 대한 관심이 등장한 것은 '종교와 정치의 결합'을 위한 우회로(迂廻路)라 할 수 있었다. 이런 움직임은 한편으로는 3·1운동과 같은 민족운동의 형태로 표출되었고, 다른 한편으로는 '문화정치' 이후 '천도교청년회'가 주도하는 『개벽』 등의 문화운동으로 표출되었다. 그러다가 1923년 9월 '당적(黨的)' 형태를 가진 천도교의 전위단체 '천도교청년당'의 조직으로 귀결되었다. 이는 곧 천도교가 '교정일치(敎政一致)'를 공공연하게 표방한 것을 의미했다.

이렇게 본다면 1910년대 후반 이돈화가 보인 종교와 사회의 상호 관계에 대한 관심, 그리고 1920년대에 천도교의 인내천주의를 서구의 철학, 사상 등의 용어로 '일반화'해서 제시하는 작업 등은 '교정일치'의 이론적 준비이자 그 전개 과정으로 볼 수도 있다. 즉, 그의 작업에서 '종교와 정치의 관계' 대신 '종교와 사회의 관계'가 주안점이 된 것은 '정치가' '사회'로 표방되었던

점만 다를 뿐, '사적' 영역에 머물러 있어야 할 '종교'가 '공적' 영역으로 확장해 나가자 했던 정황을 반영한 것이다. 이는 1910년대 후반 '신종교' 개념에 내포된 가능성이 현실화된 것이며, '교정분리'의 잣대로써 종교를 평가하고 활동을 제한했던 총독부의 종교 정책의 한계를 넘어서는 것이기도 했다.

'종교와 정치(사회)의 관계', '교정일치(敎政一致)'가 1920년대 천도교의 사회운동을 특징짓는 용어였다면, '사상 논쟁'에서 좌익 언론 측이 제기한 '종교≠과학' 도식은 이와 별개의 논의 지형에서 있었다. 전자가 '운동·실천'의 층위와 깊이 관계된다면, 후자는 '지식'의 층위와 관련한 종교 비판이라 할 수 있다. 이와 관련해서는 일본 반종교투쟁 이론가의 글을 번역한 것으로 보이는 글에서 다음 대목이 주목된다.

종교의 사회적 측면, 敎團의 사회적 영향은 종교로 보아서는 第二義的이다. 그럼으로 反종교운동은 그 본질과 宗教史의 이론적 분석, 종교적 세계관의 인식론적 근거의 이론적 분석 등으로서 그 본질을 究明하여 그 根底와 싸우지 아니하면 안 될 것이다. 종교의 第二義的인 사회적 측면에서 아무리 공격한다 하더라도 종교는 些少한 痛症도 늦기지 아니할 것이다. 왜 그러나 하면 종교는 언제든지 그 사회적 환경이 요구하는 형식적 개혁은 반가히 마지하는 것이니 이는 결국 종교개혁에 맞칠 것이오 宗教廓清運動 이상으로 더 進展할 수 없는 것이다.<sup>57)</sup>

위 인용문은 종교를 철저하게 공격해서 철폐시키려면 종교의 사회적 영향, 정치적 활동 등이 아니라 종교의 본질적인 부분을 노려야 한다는 것이다. 이것은 레닌의 반종교투쟁 노선을 따른 것으로 보이는데, '사상 논쟁' 당시 좌익 언론 측은 레닌의 이러한 견해를 좇아 천도교에 대한 철학·사상 방면의 공격을 전개했던 것이다. 이때 그들이 구사한 '과학' 담론은—물론 그것은 '계급투쟁'에 종속된 방식이었지만—'종교' 그 자체를 공격하는 치명적인

55) 『조선총독부시정연보』(1911), 77쪽→이진구, 2005, 앞의 논문, 169쪽 주 26)에서 재인용.

56) 高建鎬, 2002, 앞의 논문, 100~114쪽 참조.

57) 玄人, 1931, 앞의 글, 『비판』 7(1-7), 102쪽.

무기로 활용되었다.

'과학'이라는 이름의 이 '지식' 담론이 소련과 다른 방식으로 식민지 사회운동의 영도권 다툼이라는 '권력투쟁'의 무기로 사용된 점은 흥미롭다. 사회운동의 영역에서 볼 경우 '정치성', '운동성' 등의 속성은 천도교나 사회주의 운동 단체에게서 더 이상 비교 우위에 있기 어려웠다. 이런 상황에서 소련의 반종교이론에 힘입은 좌익 언론은 천도교라는 '종교' 개념에 내포된 '미신·非과학'이라는 의미를 부각시키고, 이를 통해 사회운동의 영역에서 추방시키고자 했던 것으로 보인다. 이런 사정을 '과학'이라는 용어를 중심으로, 1910년대 후반의 이돈화와 1930년대 초 좌익 언론의 입장을 대비시켜 말할 수도 있다. 즉, 앞 절에서 본 바와 같이 이돈화의 '과학'은 천도교를 종교영역에서 사회운동의 영역으로 확장시키는 맥락에서 사용되었다면, 좌익 언론의 '과학'은 천도교를 사회운동의 영역에서 배제시키려는 맥락에서 구사되었다고 할 수 있다.

이처럼 '사상 논쟁'은 종교에 관한 논의의 초점을 '종교-정치'에서 '종교-과학'으로 바꾸어 놓았다고 할 수 있다. 1920년대 초에도 중국의 '非종교 운동'을 소개하는 맥락에서, 그리고 그 영향을 받아 기독교계에서도 '종교와 과학의 관계' 등이 논의된 바 있다.<sup>58)</sup> 그러나 식민지 조선에서 '종교-과학'의 문제가 본격적인 쟁점으로 부각된 것은 '사상 논쟁'에서 특징적인 점이다. 이 점에서 '사상 논쟁'은 식민지시기 종교의 논의지형에 '분화'를 가져왔다고 말할 수 있다.

끝으로 이러한 논의지형의 '분화'가 가진 의미와 한계에 대해 언급하고자 한다. 이것은 '종교'에 대한 '과학' 담론에서의 비판, 그리고 이에 대한 천도교 측의 대응 등이 가진 논의의 수준과 관계가 있다. 좌익 논자들은 천도교 측 김형준의 비판과 같이, 대부분 '종교는 민중의 아편이다'라는 마르크스

의 도식이나 '종교투쟁은 계급투쟁에 종속되어야 한다'라는 레닌의 반종교 이론을 단순 소개하고 이를 차용(借用)하는 데에서 크게 나아가지 못했고, 천도교 교리의 철학적 기반이나 이론적 성과물에 대해서도 충분한 이해를 가지지 못했다.

이에 비하면 천도교 측의 김형준이 보인 대응에는 자못 놀라운 면모가 있었다. 비록 좌익 언론 측의 공격에 방어하는 형국이긴 했으나, 혼자서 '一當百'의 기세로 좌익 논자들의 공격에 맞섰다. 그 논리도 비판자들보다 더 논리적이고 치밀한 감마저 든다. 때로는 '마르크스-엔겔스'나 '레닌'의 견해도 가차 없이 비판했다. 이런 '기세'는 어디서 나온 것일까. 그의 행동을 '종교적 신념'의 맹목적 표출로 보기에는 지나치게 글이 논리적이고 차분하다. 이를 김형준의 개인적 역량으로만 돌리지 않는다면 거기에는 1910년대와 1920년대 그보다 한 세대 앞선 이론가 이돈화의 노력에 주의를 기울여야 할 것이다. 이돈화는 1910년대의 '신종교' 논의 등을 정리해서 『人乃天—要義—』(1924)를 출간했고, 1920년대 사회주의 사상을 일부 흡수하여 『新人哲學』(1931)을 발간한 바 있다. 이와 같은 이론적 성과물에 기대어 김형준은 '자신감'을 가지고 논쟁에 임할 수 있었다고 생각된다.

그러나 이러한 김형준의 입지를 일본의 상황, 특히 반종교운동이 본격화하기 직전의 종교 논의지형과 비교하면 흥미로운 점을 발견할 수 있다. 하야시 마코토에 따르면 1930년에 『중외일보(中外日報)』가 개최한 두 번의 좌담회<sup>59)</sup>에서 종교를 전면적으로 부정하는 마르크시스트와 대치해서, 보편적 층위에서 종교의 불멸성과 가치를 설명할 수 있었던 자는 종교학자였다.<sup>60)</sup> 기독교 신학자나 불교학자도 '자기' 신앙의 절대성·보편성을 주장할 수는 있었으나, 종교 일반에 대해 말하는 것은 불가능했던 것이다. 이 점을 그는 '마르크스주의와 대결할 수 있었던 자는 宗教家가 아니라 宗教學者'라 표현했다.<sup>61)</sup>

58) 장석만, 2000, 「개신교와 전통사상의 충돌」, 『논쟁으로 본 한국사회 100년』, 서울: 역사비평사, 50쪽; 장규식, 2009, 「1920년대 개조론의 확산과 기독교사회주의의 수용·정착」, 역사문제연구소 편, 『역사문제연구』 21, 114~119쪽.

59) 1월 16일의 주제는 「맑스주의와 종교」, 3월 18일의 주제는 「불교와 맑스주의」였다.

60) 논쟁 전말과 쟁점에 관한 검토는 林淳, 2008, 앞의 논문, 167~174쪽 참조.

61) 林淳, 2008, 앞의 논문, 168쪽.

일본과 식민지 조선 간에 존재했던 근대 학문적 기반상의 격차 등을 감안 하더라도 하야시의 지적은 김형준의 의의와 한계를 파악하는 데 일정한 시사점을 준다. 우선, 김형준은 좌익 언론의 '반종교 개념'에 대해 '신종교' 등 '낭만주의적 종교 개념'에 기대서 대응했다. 그리고 좌익 언론이 '비판의 무기'로 삼은 레닌의 반종교투쟁 논리를 분석해서 그 무기를 비판하거나 역으로 그것으로써 좌익 논자들의 허점을 공격했다. 당시 상황에서 이러한 대응 논리를 갖추려면, '종교가'로서 자신이 딛고 있던 '천도교'라는 입지를 대상화해야만 가능했으리라 보인다. 1910년대부터 이돈화가 전개해 온 '종교의 철학화' 작업이 그 기반이 되었던 것으로 보인다.

그럼에도 불구하고 김형준은 '종교학자'는 될 수 없었다. 그는 '종교' 개념을 '기성종교'와 '신종교'로 이원화시키고 양자를 대립시킴으로써 '천도교'에 가해진 공격을 피해가려 했으나, '신종교'가 '종교'의 하위범주임을 부정할 수 없는 만큼 그가 사용하는 '신종교' 개념은 불안정할 수밖에 없었다. 논쟁이 진행되면서 그가 천도교를 가리키는 용어로 '신종교'라는 용어를 잘 사용하지 않고, 그 대신 '蒼生級의 세계관' 등을 사용하는 경향이 보이는 것도 이와 무관하지 않을 듯 싶다. 또한 '사상 논쟁' 이전에도 그는 서구, 특히 독일 등지에서 유행하던 종교학, 종교사회학 등의 동향에 관심을 기울이고 이를 소개하는 글을 몇 편 실었는데, '마르크스 세-라', '베버' 등의 견해가 가진 장단점을 논한 뒤 항상 결론은 '진정한 의미의 종교사회학은 우리 水雲主義에 의해 완성될 뿐'이라는 어투로 끝났다.<sup>62)</sup> 이런 결말이 반복되는 것은 그가 '종교의 철학화' 경향, 새로운 지적 관심 등을 가졌음에도 불구하고 여전히 천도교라는 '종교'적 입지를 벗어나 스스로를 객관화하기 어려웠기 때문으로 보인다.

이런 견지에서 보면 '사상 논쟁'이 종교 논의 지형에 끼친 영향은 제한적

이었다. '종교' 개념 그 자체를 둘러싼 종교학적 토대를 가진 것도 아니었고, 공적인 논의 공간에서 진행된 차분한 토론도 아니었다. 그래서 이 논쟁이 식민지 시기 '종교' 논의 지형의 '전환'을 초래했다기보다는 일정 국면에서 그 지형을 '분화'시켰다고 보는 편이 합당할 듯하다. 논쟁의 범위도 좌익 전체로 확대되지 않았고 장기간 지속되지도 않았다. 그나마 1933년 무렵부터 천도교 교단은 전체적으로 '친일화'되고 이에 연동되어 천도교청년당도 사실상 사회운동을 중지했다. 일제 말기를 경과하면서 이전에 추구된 '종교의 철학화' 경향이 이돈화에 의해 '자기반성' 되는 점도 '신종교'로서 천도교가 전개한 '종교' 논의의 불안정성을 보여 주는 것이라 할 수 있다.

#### 4. 맺음말

이상에서 '사상 논쟁'의 '종교' 개념이 가진 복합성에 주목하고 이를 이론적·역사적 맥락에서 검토해 보았다. 논문 내용을 요약하고 현재적 의미를 덧붙이고자 한다.

1930년대 초 식민지 조선에서 좌익 언론과 천도교 신파 간에 전개된 '사상 논쟁'은, 대외적으로 소련과 일본의 반종교운동, 대내적으로는 사회운동의 주도권을 놓고 사회주의자와 천도교 신파가 갈등을 벌이던 상황을 배경으로 했다. 논쟁은 천도교청년당 측의 '조선영도권 요구' 주장에 좌익 언론이 반발하면서 본격화되어, 천도교의 교리, 역사, 조직 등 포괄적인 주제가 다루어졌다.

좌익 언론 측은 '과학성·계급성(당파성)'에 입각한 '反종교 개념'의 견지에서 천도교를 비판했고, 천도교 신파 측을 대표한 김형준은 '신종교'와 '기성종교'를 구별하고, '역사성(종교진화론)'과 '현실성(식민권력과의 대립, 민주적 기반)'의 측면에서 '신종교'로서 천도교가 지닌 정당성을 옹호했다.

김형준의 '신종교' 개념은 1910년대 후반 이돈화의 '신종교' 개념에 젖음을

62) 瀧霞(김형준), 1932, 「宗教社會學에의 계기, 최근 독일종교학계의 새 경향」, 『新人間』 56 참조.

대고 있었다. '종교와 과학'의 관계를 중심으로 '신종교'의 내용을 고찰하면, 김형준의 '신종교'가 다소 방어적 차원에서 제기되었고 개념적 외연이 좁아 지긴 했지만, 양자의 '신종교' 개념은 '낭만주의적 종교 개념'으로 부를 만하다.

'사상 논쟁'은 식민지기 종교 논의지형을 '종교-정치' 구도 일변도에서 벗어나 '종교-과학'의 문제를 논의하는 계기를 마련했다. '사상 논쟁' 이전에는 천도교가 '과학'을 종교에 종속시키면서 '교정일치(敎政一致)'를 지향하며 행동반경을 사회운동 방면으로 확장해 나간 반면, '사상 논쟁'에서는 좌익 언론이 '과학'의 이름으로 사회운동의 영역에서 천도교를 배제하고자 했다. 그런데 근대 학문적 토대가 미비된 식민지 상황에서 '종교'를 둘러싼 지식·담론은 허약한 기반을 면하기 어려웠다.

'사상 논쟁'에는 천도교와 좌익 언론 간의 충돌, 종교와 과학의 충돌 등이 개입되어 있었다. 그러므로 기존 연구에서는 이 테마를 주로 좌우 대립의 관점에서 접근했다. 이러한 연구경향에는 남북분단의 현실과 아울러 1980년대에 '복원'된 사회주의운동사의 시각도 반영되었다.

오늘날 여전히 '분단'은 지속되고 있지만 국제적 냉전 구도의 붕괴와 더불어 세계정세는 빠르게 변하고 있다. 냉전의 이분법적 도식 아래 감춰졌던 서구 근대성의 모순은 '신자유주의적 세계화' 동향 속에서 오히려 순수하고 첨예하게 드러나는 경향이 있다. 필자는 그러한 모순이 궁극적으로는 '서구의 계몽주의적 사유'에 닿아 있다고 본다.

이러한 사정은 우리들에게 기존의 사건사적 차원의 제약된 이해에서 벗어나 나게끔 한다. 머리말에서 제시한 바와 같이, '충돌 현장에 잠재된 소통 가능성의 계기'를 찾는 개념사적 작업도 이런 맥락에서 있다.

'사상 논쟁'의 두 당사자가 '종교' 개념에 관한 인식에서 서로 충돌했음은 분명하다. 그러나 양자는 '계몽주의적 사유의 이분법적 도식으로부터의 이탈'이라는 점에서는 공통점을 가진다. 계몽주의적 사유가 '과학' 우위의 견지에서 '종교와 과학'에 각각 '사적 영역'과 '공적 영역'을 할당했다면, 좌익 측은 그러한 '과학'을 다시 프롤레타리아 주도의 '계급투쟁'에 종속시킴으로

써 계몽주의적 사유를 넘어서고자 했다. 한편 천도교 측의 '신종교' 개념은 '종교'뿐만 아니라 '철학'과 '과학'까지 회통함으로써 낭만주의적 전체성·합일성을 추구하는 경향을 보였다.

이처럼 '종교' 개념을 둘러싸고 천도교와 좌익은 둘 다, 계몽주의적 사유에 대한 '부정적 계기'를 내재하고 있었다. 이러한 계기는 두 입장 간에 새로운 소통의 가능성으로 작용할 수 있다. 그러한 잠재성을 현실화시키는 것은 '사상 논쟁'의 당사자가 아니라 오늘날 우리의 몫이다.

---

**■ 참고문헌**


---

## 1. 기본 자료

『半島時論』

『비판』

『삼천리』

『신계단』

『新人間』

『이론투쟁』

『天道教會月報』

『大正正義』(1907)

『조선총독부시정연보』(1911)

## 2. 단행본

이병옥, 2007, 『낭만주의 정치담론에 관한 매체철학적 연구』, 고양: 도서출판 동과서.

장규식, 2001, 『일제하 한국 기독교민족주의 연구』, 서울: 헤안.

한국역사연구회, 1992, 『한국역사』, 서울: 역사비평사.

한규무, 1997, 『일제하 한국기독교 농촌운동 1925-1937』, 서울: 한국기독교역사연구회.

이샤야 벌린(2005), 『낭만주의의 뿌리』, 강유원·나현영 옮김, 서울: 이제이북스.

井上哲次郎, 1915, 『哲學과 宗教』, 東京: 弘道館.

中村元 監修 峰島旭雄 責任編集, 2003, 『比較思想事典』, 東京書籍.

## 3. 논문

金正仁, 2002, 「日帝強占期 天道教團의 民族運動 研究」, 서울대학교 박사학위 논문.

高建鎬, 2002, 「韓末 新宗教의 文明論: 東學·天道教를 中心으로」, 서울대학교 박사학위논문.

송현주, 2005, 「근대 한국불교의 종교정체성 인식—1910년부터 1930년대까지 불교잡지를 중심으로」, 한국학중앙연구원·종교문화연구소 편, 『근대성의 형성과 종교지형의 변동』 1.

이진구, 2005, 「일제의 종교/교육 정책과 종교자유의 문제—기독교 학교를 중심으로—」, 한국학중앙연구원·종교문화연구소 편, 『근대성의 형성과 종교지형의 변동』 1.

장규식, 2009, 「1920년대 개조론의 확산과 기독교사회주의의 수용·정착」, 역사문제연구소 편, 『역사문제연구』 21.

張錫萬, 1992, 「開港期 韓國社會의 “宗教” 概念 形成에 관한 研究」, 서울대학교 박사학위논문.

\_\_\_\_\_, 2000, 「개신교와 전통사상의 충돌」, 『논쟁으로 본 한국사회 100년』, 서울: 역사비평사.

정용서, 2007, 「일제하 천도교청년당의 운동노선과 정치사상」, 임경석·차혜영 외 지음, 『『개벽』에 비친 식민지 조선의 얼굴』, 서울: 도서출판 모시는사람들.

정혜정, 2002, 「日帝下 천도교 ‘수운이즘’과 사회주의의 사상논쟁」, 『東學研究』 11.

조현범, 2004, 「“종교와 근대성” 연구의 성과와 과제」, 한신인문학연구소 편, 『종교문화연구』 6.

池秀傑, 1985, 「朝鮮農民社의 團體性格에 관한 研究」, 『歷史學報』 106.

許洙, 2005, 「일제하 李敦化의 社會사상과 天道教」, 서울대학교 박사학위논문.

林淳, 2008, 「マルクス主義と宗教·文化論」, 磯前順一 ハリー·ハルトウニアン, 『マルクス主義という經驗: 1930-40年代日本の歴史學』, 東京: 青木書店.



## Abstract

## The Conceptual Conflict over 'Religion' in the 'Ideological Controversy' under the Japanese Rule: the Controversy between the Cheondo Religion and the Leftist Press

Hur Soo(HK professor of HAS at Hallym University)

■ Key Word : The leftist press, The new school of Cheondo religion, The anti-religious movement, New religion, Science

The 'ideological controversy' between the leftist press and the new school of Cheondo religion in the early 1930s, under Japanese rule, had its background both at home and abroad. On the one hand, there was the movement against religion abroad, in the Soviet Union and Japan, and, on the other hand, there was the struggle for leadership of the social movement between the socialist and the new school of Cheondo religion, at home. The controversy grew red-hot when the leftist press rebelled against 'the demand for leadership over Korea (朝鮮領導權) from the Young Men's Party of the Cheondo religion(天道教青年黨), and came to deal with comprehensive subjects, including the doctrine, history, and organization of the Cheondo religion.

While the leftist press criticized the Cheondo religion from the point of 'the anti-religious conception' based on 'scientific' factuality and class consciousness

(partisanship)', Kim Hyungjun, representative of the new school of Cheondo religion, distinguished 'the new religion' from 'the pre-existing religion', and justified the Cheondo religion as 'the new religion' from the point of 'historicity' (the doctrine of religious evolution) and 'actuality' (popular-based opposition to the colonial power).

Kim Hyungjun's concept of 'the new religion' stemmed from that of Lee Donhwa in the late 1910s. Considering the conception of 'the new religion' in terms of the relation between 'religion and science', we can label both of them 'romanticist concepts of religion', though Kim Hyungjun's concept was proposed as a defense, and became narrower in conceptual denotation.

The 'ideological controversy' provided a place where the religious debate during the colonial period came to address the issue of 'religion-science', freeing itself from the one-sidedness of the 'religion-politics' formula. Prior to this controversy, the Cheondo religion had extended its activity into the social movement, subordinating 'science' to religion and advocating 'the unity of religion and politics(教政一致)', while, subsequently, the leftist press, using 'science' as its slogan, attempted to exclude the Cheondo religion from the social movement. The knowledge-discourse over 'religion', however, could not have a solid foothold in the colonial context, in which the foundation for modern knowledge was not enough.